



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Jednostki pamięci kulturowej : próba kulturoznawczej redefinicji i interpretacji hipotezy memetycznej

Author: Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska

Citation style: Wężowicz-Ziółkowska Dobrosława (2016). Jednostki pamięci kulturowej : próba kulturoznawczej redefinicji i interpretacji hipotezy memetycznej. W: D. Wężowicz-Ziółkowska, E. Wieczorkowska (red.), "Biological turn : idee biologii w humanistyce współczesnej" (S. 191-210). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Jednostki pamięci kulturowej

Próba kulturoznawczej redefinicji i interpretacji hipotezy memetycznej*

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska

UNIwersytet śląski

Wydział Filologiczny

Wprowadzenie

Kluczowe dla memetyki pojęcie memu, zapoczątkowujące tę nową, transdyscyplinarną, a ściślej biologiczno-humanistyczną teorię kultury, po prawie 40 latach swego funkcjonowania w obiegu naukowym wciąż budzi kontrowersje. Zwolennicy koncepcji „drugiego replikatora”, na którym teoria ta jest budowana, nadal nie mogą dojść do zgody, czym w istocie jest mem, jak doprecyzować jego definicję, gdzie się zaczyna, gdzie kończy, a oponenti, wykazując m.in. właśnie tę nieostrość opisu podstawowej kategorii, zacierają ręce. Sam Richard Dawkins – darwinista i twórca hipotezy „jednostek przekazu kulturowego”, czyli memów właśnie – od czasu ukazania się *Samolubnego genu* (wydanie pierwsze: 1976), gdzie zaproponował ewolucjonistyczne, replikatorowe spojrzenie na dziedziczenie kulturowe, także niejednokrotnie powracał do tych kwestii¹. Namysł nad

* Pierwsza wersja tego artykułu ukazała się w „Teksty z Ulicy. Zeszyt memetyczny” 2014, nr 15. Przedruk za zgodą Redakcji i autora.

1 Chociaż Dawkins sam wymyślił termin „meme”, nigdy nie twierdził, że idea jest całkowicie nowa – w przeszłości istniały już podobne wyrażenia opisujące zbliżone idee. John Laurent w „The Journal of Memetics” zasugerował, że słowo „mem” może mieć źródło w twórczości mało znanego niemieckiego biologa Richarda Semon, który w 1904 roku opublikował książkę *Die Mneme* (angielskie tłumaczenie ukazało się w 1924 roku pod tytułem *The Mneme*). Omawia w niej kulturowy przekaz doświadczeń, co jest bardzo podobne do tego, o czym pisał Dawkins. Laurent odkrył również, że podobne pojęcie memu użyte zostało przez Maurice’a Maeterlincka w książce

nimi widoczny jest m.in. w pracy *Wirusy Umysłu* (online: 1991), we *Wprowadzeniu* do książki Susan Blackmore *The Meme Machine* (1999), w *Unweaving the Rainbow. Science, Delusion and the Appetite for Wonder* (1998)², w *A Devil's Chaplain. Reflections on Hope, Lies, Science and Love* (2003)³, a także w *The God Delusion* (2006)⁴. Z kolei wiele prac innych badaczy – genetyków populacyjnych, etologów, antropologów, socjologów, historyków idei, filozofów, psychologów⁵ odnoszących się do koncepcji memetycznej, jasno dowodzi, że mimo nieprecyzyjności wstępnie nakreślonego konceptu, okazał się on wart uwagi, zwłaszcza jako alternatywa dla nauk humanistycznych i społecznych, coraz sprawniej operacjonalizujących przyrost naukowej wiedzy przyrodniczej.

Zważywszy na fakt, iż z teorią memetyczną ma do czynienia już całe pokolenie, a młoda generacja nawet najwyraźniej się z nią „zaprzyjaźnia” (*vide* rzesza internautów na co dzień używających terminu „mem” w milionach odsłon na specjalnie do tego celu powołanych stronach, w rodzaju: memowisko.com, memegenerator.net, kwejk.pl, demotywatory.pl), ponowne rozważenie pożytku płynącego z założeń dawkinsowskiej koncepcji dziedziczności kulturowej i prze-myślenie wynikających z niej możliwości metodologicznych wydaje się nie tylko zasadne, ale wręcz naglące. Zasadne, bo jak powiedziano, mimo licznych prób doprecyzowania⁶ pojęcia, niejasności wciąż jest wiele. Naglące, ponieważ za chwilę koncepcja memetyczna, pochłonięta przez cyberlewiatana, jakim bez wątpienia jest Internet i sekundujące mu medioznawstwo (póki co ignorujące „starego” Darwina i młodszego autora koncepcji memetycznej – Dawkinsa), zupełnie straci swój pierwotny, wyjściowy związek z biologią, a więc naukowe

The Life of the White Ant z 1926 roku. Na inne drogi zależności koncepcji memetycznej od wcześniejszych rozstrzygnięć wskazuje też D. WĘŻOWICZ-ZIÓŁKOWSKA: *Moc narrativum. Idee biologii we współczesnym dyskursie humanistycznym*. Katowice 2008.

- 2 R. DAWKINS: *Rozplatanie tęczy: nauka, złudzenia i apetyt na cuda*. Tłum. M. BETLEY. Warszawa 2007.
- 3 R. DAWKINS: *Kapłan Diabła. Opowieści o nadziei, kłamstwie, nauce i miłości*. Tłum. M. LIPA. Gliwice 2014.
- 4 R. DAWKINS: *Bóg urojony*. Tłum. P.J. SZWAJCER. Warszawa 2007.
- 5 Zob. m.in.: S. BLACKMORE: *Maszyna memowa*. Tłum. N. RADOMSKI. Poznań 2002; R. BRODIE: *Wirus umysłu*. Tłum. P. TURSKI. Łódź 1997; G. GRANT: *Leksykon memetyczny*. „Teksty z Ulicy. Zeszyt memetyczny” 2005, nr 9; P. MARSDEN: *Memetics and Social Contagion: Two Sides of the Same Coin?* “Journal of Memetics – Evolutionary Models of Information Transmission”. Dostępne w Internecie: http://cfpm.org/jom-emit/1998/vol2/marsden_p.htm; R. WRIGHT: *Ewolucja boga*. Tłum. Z. ŁOMNICKA. Warszawa 2010; E.O. WILSON: *Konsiliencja. Jedność wiedzy*. Tłum. J. MIKOS. Poznań 2002; G.B. DYSON: *Darwin wśród maszyn. Rzecz o ewolucji inteligencji*. Tłum. R. PIOTROWSKI. Warszawa 2006; E. DAVIS: *TechGnoza. Mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*. Tłum. J. KIERUL. Poznań 2002.
- 6 Szeroko omawia je i użycia terminu prezentuje D. WĘŻOWICZ-ZIÓŁKOWSKA: *Moc narrativum...*

zaplecze o jej istocie stanowiące⁷. Oczywiście, nie chodzi w tym miejscu o negację stosowalności terminu w naukach o mediach. Idzie raczej o uściślenia, dzięki którym, być może, uda się zbudować pomost pomiędzy synchroniczną, monokausalną perspektywą tych nauk a kulturoznawstwem antropologicznym, zachowującym rozumienie kultury jako niedziedzicznej pamięci społecznej, z akcentem na trwałość, powtarzalność, ale i różnorodność ludzkich rozwiązań systemowych. To właśnie takie postrzeganie kultury skłoniło Charlesa J. Lumsdena i Edwarda O. Wilsona do mówienia o „kulturgenach” jako hipotetycznych jednostkach ewolucji kulturowej⁸, a Luigiego L. Cavalli-Sforzę i Markusa W. Feldmana do poruszenia tematu *cultural traits* – podlegających mutacjom, migracjom i ewolucji „cech kulturowych”⁹. Nawiasem mówiąc, wydaje się, że napięcie między powtarzalnością a niepowtarzalnością, długim i krótkim trwaniem jest głównym (acz niejawnym) obiektem sporu o rozumienie kultury, prowadzonego od lat w łonie samego kulturoznawstwa¹⁰, ale stanowi też istotę nieprecyzyjności koncepcji Dawkinsa i kolejny powód, dla którego warto wrócić do założycielskich definicji memu.

Zasadnicza aktywność interpretacyjna większości badaczy, którzy potraktowali tę koncepcję poważnie¹¹, skupiała się na rozstrzygnięciach dotyczących założonego przez Dawkinsa naśladownictwa jako podstawy replikacji memetycznej. Tej kwestii nie będę tu rozwijać, ponieważ znalazła udokumentowanie w setkach prac krytyków i zwolenników „jednostek pamięci kulturowej”. Tytułem uzupełnienia można tylko dodać, iż dla etologa Dawkinsa naśladownictwo to jeden z elementów wyposażenia ewolucyjnego przyrody ożywionej, w tym człowieka; instynkt, dzięki któremu wzrasta zdolność przystosowawcza, a zatem i szansa na sukces w grze o przetrwanie. W ujęciu Susan Blackmore oraz innych psychologów i socjologów, to proste w istocie stwierdzenie Dawkinsa, iż osobniki naśladują siebie nawzajem, urosło do centralnego problemu memetyki, przynajmniej w początkowej fazie jej rozwoju. Trudno się zresztą temu dziwić. Zainteresowanie naśladownictwem nieobce jest myśli psychologicznej i socjologicznej przynajmniej od czasu Jean-Gabriela Tarde’a, a myśli

7 Przykładem mówienia o memach bez zrozumienia ich źródłowej teorii jest m.in. artykuł Marty Juzy zawarty w „Studiach Medioznawczych” (2013, nr 4), ale też książka M. KAMIŃSKIEJ: *Niečne memy. Dwanaście wykładów o kulturze Internetu*. Poznań 2011.

8 C.J. LUMSDEN, E.O. WILSON: *Genes, mind, and culture*. Cambridge 1981.

9 L.L. CAVALI-SFORZA, M.W. FELDMAN: *Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach*. Princeton 1981.

10 Dobrze to uchwyciła Doris Bachmann-Medick, wskazując na kolejne zwroty myśli kulturoznawczej. Zob. D. BACHMANN-MEDICK: *Cultural Turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*. Tłum. K. KRZEMIENIOWA. Warszawa 2012.

11 M.in. S. Blackmore, D. Dennett, E.O. Wilson, P. Marsden, R. Brodie.

antropologicznej – od czasu Jamesa Frazera. Sformułowanie Dawkinsa, iż „memy propagują się w puli memów, przeskakując z jednego mózgu do drugiego w procesie szeroko rozumianego naśladownictwa”¹² wręcz kierowało ku rozwinięciu definicji w stronę „jednostek naśladownictwa”. Z kolei skupienie uwagi na założeniu, iż memy „przeskakują z mózgu do mózgu”, zwłaszcza wśród materialistycznie zorientowanych filozofów i biologów – krytyków i apologetów Dawkinsa, przesunęło ją ku neurobiologii, pytaniom, czy mem da się zobaczyć pod mikroskopem, a wreszcie ku nowej teorii umysłu¹³. Założona, pierwotnie *implicite*, a później jasno artykułowana wirusowość tych dziwnych, „przeskakujących z mózgu do mózgu” i replikujących się bez zgody nosiciela „jednostek”¹⁴, wiodła do częstokroć rejestrowanych, a wciąż słabo rozpoznanych, „epidemicznych” reakcji społecznych, widocznych w modach, panikach, faszyzmach, werteryzmach, zbiorowych histeriach... i w finale – do położenia akcentu interpretacyjnego na zaraźliwość i utożsamianie memów z „wirusami umysłu”.

Wszystkie te głosy, ważne i bez wątpienia rozwijające koncepcję, przyczyniły się jednak do zagubienia po drodze kwestii, która – biorąc pod uwagę pytanie o użyteczność memetyki dla teorii kultury – wydaje się niesłychanie ważna. To kwestia pamięci kulturowej i przekazu kulturowego, na które przecież definicja Dawkinsa otwiera, a które – dziwnym zbiegiem myśli i okoliczności – nie zyskała dotąd baczniejszej uwagi.

Wracając do źródeł

Jedną z najczęściej przywoływanych, wyjściowych wersji definicji memu jest ta, w której Dawkins wylicza przykłady memów, mówiąc, iż są to „melodie, idee, obiegowe zwroty, fasony ubrań, sposoby lepienia garnków lub budowania łuków”¹⁵. Należy jednak pamiętać, że wyliczenie to poprzedza dłuższy wywód, brzmiący tak:

Dla nowego replikatora potrzebujemy nazwy, która zawierałaby pojęcie jednostki przekazu kulturowego, czy też jednostki naśladownictwa. Pasowałoby tu słowo „mimem”, gdyż wywodzi się z odpowiedniego greckiego rdzenia. [...] Jeśli po-

12 R. DAWKINS: *Samolubny gen*. Tłum. M. SKONECZNY. Warszawa 1996, s. 267.

13 Zob. D. DENNETT: *Consciousness Explained*. Boston 1990.

14 Rozwinięta przez Dawkinsa w *Viruses of the Mind* (w: *Dennett and His Critics: Demystifying Mind*. Red. DAHLBOM. Oxford 1993) i pogłębianą przez R. BRODIE w pracy *Wirus umysłu* (tłum. P. TURSKI. Łódź 1997).

15 R. DAWKINS: *Samolubny gen...*, s. 266.

trzebne byłoby jakieś dodatkowe uzasadnienie, słowo to można również uważać za spokrewnione z angielskim słowem *memory* (pamięć) lub francuskim *même* (taki sam)¹⁶.

Warto zauważyć, że mimo pozornej jasności definiensa, Dawkins nigdzie (ani wcześniej ani później) nie precyzuje, co rozumie przez „przekaz kulturowy”, chociaż z drugiej części zdania definiującego wynika, iż utożsamia go z naśladownictwem. Pierwszy zatem wniosek, jaki się nasuwa i nasunął (jak pokazano wcześniej) to równorzędność pojęć: „przekaz kulturowy” – „naśladownictwo”. Pierwszy wniosek, ale i pierwsza wątpliwość, zwłaszcza dla antropologa i teoretyka kultury. Czy aby na pewno przekaz kulturowy daje się sprowadzić do naśladownictwa? Choćby szeroko pojętego? I odwrotnie – czy za każdym razem, kiedy dochodzi do naśladownictwa, mamy do czynienia z przekazem **kulturowym**? Psycholog Susan Blackmore zaproponowała taką interpretację definicji Dawkinsa: „ilekroć naśladujemy siebie nawzajem, coś nieuchwytnego wędruje od jednej osoby do drugiej. Tym czymś jest mem”¹⁷. Zgoda, to konsekwentne rozwinięcie drugiej części definiensa „mem” (także z nieprecyzyznością tego „czegoś nieuchwytnego”, ale i z zawężeniem do „osoby”, o czym w wyjściowej definicji mowy nie było). Badaczka pomija jednak w ogóle, obecną jeszcze w *Samolubnym genie*, kwestię przekazu kulturowego i w żaden sposób nie odnosi się do tego, co mógł mieć na myśli Dawkins, mówiąc o takim właśnie przekazie. Biolog Dawkins i psycholog Blackmore, oczywiście, nie muszą mieć na uwadze pytań typu kulturoznawczego ani zagadnienia, czy kiedy mówi się o „przekazie kulturowym”, proponuje się równocześnie jakieś rozumienie kultury, czy też wskazuje na jakiś rozpoznany mechanizm jej przekazu.

Dla nas pytanie takie jest uprawnione nie tylko ze względów teoriopoznawczych. Ma ono przede wszystkim naturę metodologiczną, ponieważ stosując kategorię „mem”, jako memetycy, zgodnie z zasadami nauki, winniśmy odnosić ją do przedmiotu badań właściwego obszarowi, dla którego została zaproponowana¹⁸. Tymczasem z przywołanych ustaleń wcale nie wynika, jaki to obszar. Co zawiera się w definiensie „przekaz”, a tym bardziej „kulturowy”?

Niestety, proponując narzędzie, Dawkins w żadnej ze swoich prac w jednoznaczny sposób nie odpowiada na pytanie, wobec jakiej materii (w ogólnym,

16 Ibidem, s. 266.

17 S. BLACKMORE: *Maszyna memowa...*, s. 92.

18 Używanie suwmiarki do mierzenia przepływu cieczy jest równie nieskuteczne jak stosowanie logosu do piłowania drewna, o czym czasem zdaje się zapominać postmodernistyczna humanistyka, a czego przykłady wyraziście opisali A. SOKAL i J. BRICMONT w książce *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów* (tłum. P. AMSTERDAŃSKI. Warszawa 2004).

a nie fizycznym tego słowa znaczeniu) możemy go używać, co memem „obra-
biać”, porządkować, typologizować, mierzyć, czy choćby tylko opisywać. Mając
na uwadze jego hipotetyczne założenia o szerzeniu się memów, można jednak
domniemywać, iż memy to w zasadzie wszystko, co „przeskakuje z mózgu do
mózgu” bez udziału aparatu rozrodczego¹⁹. To, co nie jest przekazywane na
drodze dziedziczenia biologicznego, mieści się w tym obszarze. A więc np. spo-
sób opłukiwania pożywienia z piasku albo zabawa w śnieżki – praktykowane
przez makaki japońskie, wyraźnie oparte na naśladownictwie²⁰, czy zabawa
w chowanego, lubiana przez moją kotkę, „na przykład melodie, idee, obiegowe
zwroty, fasony ubrań, sposoby lepienia garnków lub budowania łuków”²¹. Przy-
znać trzeba, że tak wytyczone pole badawcze niezwykle komplikuje ustalenia
dotyczące tego, jak rozpoznawać memy i stosować je jako narzędzie, nie mówiąc
o pytaniu, jak ustalać ich zawartość. Co przeskakuje z mózgu do mózgu, kiedy
makaki lepią śnieżki – forma kulki, emocja współzawodnictwa, idea zabawy? Co,
kiedy w radosnym tłumie wczasowiczów naśladowę tańczącego na podium mi-
strza macareny? Rytm, dźwięk, ruch, emocja, idea tańca? I czy to jest to samo, co
przeskakuje z nieobecnego już mózgu Heraklita (a więc nie mózgu) do mózgu
Szymborskiej? Notacja graficzna, pojęcie „rzeka”, idea płynności bytu, pojęcie
logosu? I czy coś musi „przeskakiwać”, aby mówić o przekazie kulturowym?

Wygłąda na to, że tą drogą raczej nie wyjdziemy z impasu metodologicz-
nego. Presuponowana we wstępnych rozstrzygnięciach „teoria” przekazu kul-
turowego, utożsamianego z naśladownictwem, którego jednostką miałby być
mem, nie odpowiada na postawione jej tu pytanie. Albo inaczej – odpowiada
tak: możemy ją odnosić do wszystkiego, co szerzy się drogą naśladownictwa,
nawet jeśli za każdym razem to coś ma postaci tak różne, jak garnek i logos,
taneczne *pas de deux* i rytualny mord. Na dodatek szerzy się synchronicznie,
pomiędzy naśladowującymi siebie osobnikami, ale być może także diachronicznie,
o ile jedno pokolenie naśladowuje drugie. I nie musi to dotyczyć wyłącznie ludzi,
jako że zwierzęta również naśladowują: młode naśladową (głównie) matki, siebie
nawzajem, a nawet „małpują” ludzi. Najpewniej to jeden z głównych powodów,
dla których wspomniane na wstępie spory trwają nadal, mimo upływu tylu lat,
a do memów roszczą sobie pretensje zarówno etolodzy, jak i psychologowie
społeczni, socjolodzy, filozofowie, neurokognitywiści, medioznawcy, kulturo-
znawcy czy genetycy populacyjni.

19 Jak wiadomo, za sprawą prokreacji (reprodukcji genetycznej) dziedziczymy także
mózg, ale nie zawartość umysłu, czy „treść” myśli.

20 „Małpy chętnie bawią się śniegiem. Potrafią lepić z niego kulki o średnicy 60 mili-
metrów i rzucać nimi jak piłką”. Dostępne w Internecie: http://pl.wikipedia.org/wiki/Makak_japo%C5%84ski [dostęp: 21.06.2014].

21 R. DAWKINS: *Samolubny gen...*, s. 266.

Przekaz kulturowy w paradygmacie antropologicznym

W antropologii kulturowej i społecznej można odnaleźć orientacje uznające, iż wszystko, co nie jest biologią, jest kulturą²². Z reguły jednak, po takim ogólnym założeniu, następują istotne uszczegółowienia ograniczające. Są one zrozumiałe, ponieważ oznajmienie, że na kulturę składa się wszystko, co biologią nie jest, nie prowadzi jeszcze do naukowego jej rozpoznania. Nie da się bowiem precyzyjnie i wyczerpująco opisać i uporządkować „wszystkiego”, co nie jest dziedziczone biologicznie, a tym bardziej wszystkiego wyjaśnić! Dowodzi tego cała historia nauk o kulturze, a szczególnie właśnie antropologii, której szerokie myślenie o kulturze jest najbliższe, a której dzieje są jednocześnie *de facto* obrazem zmagania się z „wszystkością” kultury na rzecz dookreślenia jej mechanizmów, wyodrębnienia przedmiotu badań i dochodzenia do istoty kultury raczej jako „czegoś” niż „wszystkiego”. Tak zresztą doszło do sformułowania (różnych) teorii kultury, podobnie jak na przykład w biologii doszło do sformułowania przynajmniej kilku teorii życia, jego praw i mechanizmów, spośród których – nawiasem mówiąc – teoria Darwina nadal okazuje się najtrafniejszą.

Szczegółowe prześledzenie procesu rozpoznawania kultury mijają się zarówno z założonym celem tego artykułu, jak i jego możliwościami, ale chciałabym wyeksponować tu chociaż kilka opcji kulturologicznych, których wagi, z racji pytania o mem w kontekście przekazu kulturowego, nie powinniśmy lekceważyć. Albowiem, jak powiedziano, szerokie (i właściwe chyba Dawkinsowi) pojmowanie kultury jest – oczywiście – dozwolone, ale naukowo niesatysfakcjonujące.

Pojęli to już pierwsi zwolennicy naukowego badania kultury, zmierzający do jej opisu. Tak oto, od wczesnego okresu kształtowania się antropologii, można zauważyć, że na przykład ewolucjoniści kulturowi, po zanegowaniu oświeceniowych i romantycznych rozpoznań kultur jako samodzielnych i zwartych monad (Samuel von Pufendorf), przyjmowali, iż „kultura jest to pojęcie obejmujące wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawo, obyczaje i inne zdolności i przyzwyczajenia, zdobyte przez człowieka jako członka społeczeństwa”²³.

22 Takie stanowisko jest dość typowe już dla najpierwszych dociekań nad kulturą, charakterystycznych dla wczesnych ewolucjonistów, takich jak Tylor, Morgan, Frazer, Bachoffen, ale jednoznacznie doprecyzował je Ralph Linton w klasycznym już dzisiaj dziele *Kulturowe podstawy osobowości*. Zob. R. LINTON: *The cultural background of personality*. New York 1945 (wyd. polskie: R. LINTON: *Kulturowe podstawy osobowości*. Tłum. A. JASIŃSKA-KANIA. Warszawa 1975).

23 E.B. TYLOR: *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. 1871 (za: E.B. TYLOR: *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. Cambridge 2010).

Wyliczając, dokonali zawężenia obszaru badań do wyselekcjonowanych elementów! Postrzegali kulturę jako zbiór (a lepiej nawet – podzbiór) wydzielony spośród wszystkiego, co ludzkie i nie-ludzkie. W swoim myśleniu kładli też nacisk na zbiorowy charakter kultury oraz „zdobywanie” (wypracowywanie i nabywanie) tego, co ów zbiór stanowi. Starali się wpisać ją w następstwo dziejów i wykreślić linię rozwojową od form niższych – prymitywnych (i starszych), do wyższych i młodszych, podobnie, jak czynił to ewolucjonizm biologiczny w odniesieniu do gatunków biologicznych.

Dyfuzjoniści, negując liniowy i gradualny rozwój kultur, zwrócili uwagę na (mówiąc językiem biologii) dryf kulturowy – radiację pewnych zespołów treści kulturowych w przestrzeni. To oni, faktycznie, śledzili wędrówkę narzędzi (m.in. łuku) i idei w zespole innych wynalazków kulturowych – na przykład religii. Następnie szkoła Fraza Boasa, starając się uwzględnić i czas, i przestrzeń, zwróciła się ku opisowi specyfiki „gatunków” kulturowych, eksponując różnice stylów, wzorów kultury. Na długi czas nadała ona zresztą badaniom kultury „gatunkowy” (linneuszowski) priorytet, zdecydowanie nastając na dowodzenie odrębności kulturowych niż ich podobieństwa. Poczynając od tego nurtu myślenia o kulturze jako wszystkim, co nie jest biologią, upowszechniło się w antropologii przekonanie, że „Kultura, podobnie jak jednostka, jest mniej więcej spójnym wzorem myślenia i działania. W obrębie każdej kultury pojawiają się charakterystyczne cele, niebędące celami społeczeństw innego typu”²⁴. Zatem, wszystko, co nie jest biologią, jest kulturą, ale w każdorazowej realizacji przybiera postać odmiennych konfiguracji, spójnych i niezależnych. Próby ich krzyżowania się doprowadzają częstokroć do ginięcia niektórych „gatunków” kultury.

Z takim postrzeganiem kultury pozostawał też w zgodzie Bronisław Malinowski, a za nim także Edward Evans-Pritchard. Skupiwszy się na lokalnej funkcjonalności badanej kultury, zmierzali oni do zrekonstruowania „wszystkiego”, co stanowiło o jej szczególności. Równocześnie, to właśnie Malinowski sformułował ogólną teorię kultury najbliższą współczesnemu biologicznemu myśleniu o niej, uznawszy że „symbolika w swej istocie jest modyfikacją pierwotnego organizmu, która pozwala na przekształcenie fizjologicznego pobudzenia w wartości kulturowe”²⁵. Starając się uchwycić istotę tej modyfikacji, owo „przejście od prekulturalnych czynów i zdolności zwierząt do trwałej, niezmiennej organizacji czynności”²⁶, którą właśnie nazywa kulturą, Malinowski pisał: „Wszystko to obraca się dookoła zdolności grupy do przekształcania zasad indywidualnego postępowania w tradycję, którą można przekazać innym człon-

24 R. BENEDICT: *Wzory kultury*. Tłum. J. PROKOPIUK. Warszawa 1966, s. 114 (wyd. oryginalne: R. BENEDICT: *Patterns of Culture*. Cambridge MA 1934).

25 B. MALINOWSKI: *Szkice z teorii kultury*. Tłum. H. STASIAK. Warszawa 1958, s. 102.

26 Ibidem, s. 104.

kom grupy i również, co jest nawet ważniejsze, można przekazać z pokolenia na pokolenie”²⁷.

Jak powiedziałam, nie zamierzam w tym miejscu dokonywać pełnego przeglądu kolejnych szkół i stanowisk antropologicznych wobec kultury i sposobów jej przekazu. Próbę taką podjęli już kiedyś Alfred L. Kroeber i Clyde Kluckhohn, którzy w 1952 roku przeanalizowali ponad sto definicji kultury. Zauważyli oni, co należy mieć na uwadze, iż antropologia operuje kilkoma typami takich definicji – opisowym, historycznym, normatywnym, psychologicznym, strukturalnym i genetycznym. Na dodatek, rozwijając się przynajmniej od drugiej połowy XIX wieku, przeszła od perspektyw diachronicznych do synchronicznych, a potem od synchronicznych do interakcyjnych. Trzeba też pamiętać, że

Paradygmaty antropologii można klasyfikować [...] według tego, czy najogólniejszym przedmiotem ich zainteresowania jest *społeczeństwo* (jako jednostka społeczna), czy *kultura* (jako ogół idei, umiejętności i przedmiotów posiadanych przez wspólnotę czy społeczeństwo)²⁸.

W żadnym jednak z możliwych i proponowanych przez nią podejść kultura nie sprowadza się li tylko do tysięcy umiejętności, idei i przedmiotów, ani do naśladownictwa. W każdym (choć w sposób mniej lub bardziej eksponowany), jak u Malinowskiego, przekaz kulturowy odnosi się do czegoś, co moglibyśmy nazwać „dziedziczością kulturową”, od czego nie odszedł nawet bardzo krytyczny wobec minionych dokonań, współczesny antropolog Clifford Geertz, który przyjmuje, że:

pojęcie kultury [...] wskazuje na przekazywany historycznie wzorzec określonych sensów odzwierciedlonych w symbolach, **system odziedziczonych po przodkach** [podkr. – D.W.Z.] pojęć i idei wyrażonych w formach symbolicznych, za pomocą których ludzie utrwalają, rozwijają i przekazują innym swoją wiedzę o życiu i swoje postawy wobec niego²⁹.

27 Ibidem. Implikuje to według badacza istnienie grupy i stałe powiązanie jej członków, implikuje również „równoczesną integrację kilku linii rozwojowych: zdolności do uznawania przedmiotów instrumentalnych, oceny ich technicznej wydajności i ich wartości, czyli ich roli w osiągnięciu zamierzonego skutku, formowania się więzów społecznych i pojawienia się symboliki”. Ibidem, s. 105.

28 A. BARNARD: *Antropologia. Zarys teorii i historii*. Tłum. S. SZYMAŃSKI. Warszawa 2006, s. 41.

29 C. GEERTZ: *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*. Cambridge 1979, s. 89. Za: A. WIERZBIKA: *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury*. Tłum. I. DURAJ-NOWOSIELSKA. Warszawa 2007, s. 50.

W tym miejscu warto nadmienić, że po latach zmagania z zagadnieniami odmienności kulturowych wzorów pokrewieństwa, małżeństwa, świętości, wymiany ekonomicznej itd., które towarzyszyły antropologii od czasów Boasa, w 1970 roku związana z Boasowską szkołą Margaret Mead jako pierwsza pokusiła się o ponadlokalną analizę przekazu kulturowego, czyli najogólniej pojmowanego transferu treści, ale i reguł ich transferowania. Próbowala tak go stypologizować, aby mógł odnosić się do każdej z badanych kultur, mimo ich odrębności. Krytykując zmitologizowany nieco obraz kultury, zbudowany przez antropologów – terenowców, skupionych na różnicy i przesadnie akcentujących stabilność i spójność odmiennych wzorów kulturowych, uwzględniała w swej koncepcji wewnętrzną dynamikę i zewnętrzne czynniki, wpływające na zmiany kulturowe. Mając je na względzie, zaproponowała rozróżnienie „na kultury *postfiguratywne*, w których dzieci uczą się głównie od swoich rodziców, *kofiguratywne*, w których zarówno dzieci, jak i dorośli uczą się od swoich rówieśników i *prefiguratywne*, w których dorośli uczą się również od swoich dzieci”³⁰. Przekaz kulturowy rozumiany jest tu właśnie jako transmisja treści kulturowych, prowadząca do reprodukcji określonych zachowań, postaw światopoglądowych oraz codziennych realizacji życia społecznego, z rozstrzygnięciami materialnymi włącznie. To syntetyczne podejście badaczki wyraźnie wyeksponowało trzy możliwe drogi transferu informacji kulturowej, które można by, biorąc za punkt wyjścia źródło transmisji, nazwać odpowiednio: pionowy w górę ↑ „z ojca na syna”, ale nastawiony na przeszłość, poziomy → „z syna na syna” (wszyscy uczą się od wszystkich), nastawiony na teraźniejszość; oraz pionowy w dół ↓ „z syna na ojca”, nastawiony na przyszłość. Zdaniem Mead, dominujący typ przekazu pozwala także na typologię kultur. Mając wszakże świadomość dynamiki przekazu treści kulturowych, nie powinniśmy, w jej przekonaniu, tracić z oczu zasadniczych cech kultury, do których należy zachowywanie ciągłości i spójność zachowań i wytworów, dających się wpisać w taki czy inny światopogląd modelujący poczynania jednostki.

Mechanizmy pamięci i przekazu

Istotny przełom w myśleniu o przekazie kulturowym nastąpił w czasach orientacji semiotycznych, a z nimi i strukturalistycznych, kiedy to badania weszły w fazę rozważań nad systemową, niejawną pracą kultury, coraz wyraźniej roz-

30 M. MEAD: *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*. Tłum. J. Hołowska. Warszawa 1978, s. 25.

poznawaną jako zasady generujące (biolodzy powiedzieliby – „siły doboru”) i determinujące jej zewnętrzne manifestacje – zachowania i artefakty.

Strukturalizm poszukiwał reguł generujących powtarzalność i zmienność, analizował transformacje, silnie zbliżając się do odkrycia powszechnych w kulturach ludzkich zasad jej odtwarzania. Doszedł do opisania reguł samokonstruowania się kultury, wspartych na mechanizmach ludzkiego myślenia – metaforze i metonimii. *De facto*, to właśnie strukturaliści odkryli zasady reprodukcji treści kulturowych, odnosząc je do ogólnoludzkiego (gatunkowego?) sposobu odtwarzania i transkrypcji pozabiologicznej informacji/wiedzy. Można pokusić się o stwierdzenie, iż podobnie jak Watson i Crick w odniesieniu do informacji biologicznej, tak Claude Lévi-Strauss odkrył „podwójną helisę” kulturowej dziedziczności – zasadę transkrypcji starego w nowe, polegającą na działaniu na starych „podzespołach” i zadawaniu im coraz to nowych pytań (z osi wyboru na oś kombinacji); istotę „sprzężenia zwrotnego”, decydującego o trwaniu przekazu kulturowego i wyłanianiu się nowych jakości³¹. Pozwoliło mu to zresztą również na scharakteryzowanie dwóch typów pracy z kulturą, które nazwał odpowiednio: mito-logicznym (*bricoleurskim*) i inżynierskim. Nie chodziło mu w tym przypadku, jak sam podkreśla, o „dwa stadia, czy dwie fazy ewolucji wiedzy”³², ponieważ oba są równoprawne i realizowane w tym samym czasie. Szło raczej o wskazanie na odmienne typy podejścia do zasobów treści kulturowych. Aktywność *bricoleura* „sprowadza się zawsze do nowego ułożenia elementów, których natura nie ulega zmianie w zależności od tego, czy występują w zasobie instrumentalnym, czy układzie ostatecznym (które, jeśli abstrahować od rozmieszczenia ich części, zawsze zachowują tożsamość)”³³. W swej pracy zwraca się on „do zbioru resztek dzieł ludzkich, czyli podzespołu kulturowego”³⁴, ku wiadomościom przekazanych już uprzednio. Gromadzi je, ale nie rozszerza, ani nie odnawia; dokonując wyboru wśród ograniczonych możliwości, doprowadza do „uzyskania grupy przekształceń”³⁵, czego efekty mogą być czasami nieoczekiwane (Lévi-Strauss mówi tu o „celowym przypadku”, biolodzy powiedzieliby: „mutacji”). Jest to aktywność charakterystyczna dla tradycyjnego transferu (przekazu) treści kultury i ich reorganizacji, wynikającej z indywidualnej „rozmowy” z rzeczami i przy pomocy „rzeczy”, jakie dziedziczymy

31 Nie jest to, rzecz jasna, język Lévi-Straussa, ale staram się w całym tekście o przekładanie kategorii kulturoznawczych na kategorie przyrodznawcze, w celu ukazania analogii tam, gdzie dotąd dostrzegano głównie odrębności. Wymaga tego dokonujące się zbliżenie biologii i humanistyki, czego dobre skutki obrazuje np. *Trzecia kultura* (red. J. BROCKMAN. Przekł. zbiorowy. Warszawa 1998).

32 C. LÉVI-STRAUSS: *Myśl nieoswojona*. Tłum. A. ZAJĄCZKOWSKI. Warszawa 1969, s. 38.

33 Ibidem, s. 37.

34 Ibidem, s. 34.

35 Ibidem, s. 36.

po swych kulturowych przodkach. *Bricoleur* (czytaj: każdy przeciętny nosiciel jakiejś kultury) zachowuje to dziedzictwo, chociaż „wkłada w nie zawsze coś z siebie”³⁶. Inżynier (równoważny u Lévi-Straussa każdemu, kto „stawia pytania całemu światu”³⁷, a nie tylko podzespołowi resztek kulturowych), także musi dokonać inwentaryzacji zasobów informacji i know-how, jakie są w dyspozycji.

Różnica nie jest więc tak absolutna, jak można by sobie wyobrażać; jest jednak realna o tyle, że inżynier stara się zawsze znaleźć wyjście z układu nacisków wyrażających pewien etap cywilizacji i znaleźć się *poza nimi*, podczas gdy *bricoleur*, chcąc nie chcąc, pozostaje *wśród nich*³⁸.

Posługując się tu kategoriami memetyki, można więc przyjąć, że podejście bricoleura oddaje istotę tradycyjnych dróg replikacji i reprodukcji treści kulturowych (z nieoczekiwanymi mutacjami), podejście inżyniera – ich celowe przekształcanie i rozszerzenie. Oba są sposobami na realizowanie się przekazu kulturowego; pierwszy w swym mechanizmie zbliżony jest do dziedziczenia genetycznego, drugi – do celowej manipulacji, wprowadzającej innowacje według założonego projektu. *Bricoleur* robi z zastanym materiałem tylko to, co jest możliwe w danej sytuacji, inżynier zaś stwarza sytuacje, a często i nowe materiały. Pierwszy sposób jest powolny, długotrwały, przebiega w czasie życia całych pokoleń i odpowiada procesom doboru, charakterystycznym dla ewolucji. W istocie jest ewoluowaniem kultury, gwarantującym przekaz „określonych sensów odzwierciedlonych w symbolach, system odziedziczony po przodkach”³⁹. Drugi sposób, momentalny, synchroniczny i rewolucyjny jest aktualnym pulsowaniem życia kultury, wynalazkiem (samochód, gender, jeansy, hip-hop...) szerzącym się w przestrzeni, bez gwarancji wejścia w zasoby i dalszej reprodukcji. Powtarzalność i niepowtarzalność, przypadek i konieczność spotykają się ze sobą na tych dwóch drogach życia informacji kulturowej, nasycając świat człowieka. Nie wiadomo, które przetrwają w czasie jako najlepiej przystosowane.

Wyodrębnione z teorii strukturalnej dwa sposoby pojmowania przekazu kulturowego, podlegające różnym mechanizmom, na swój sposób uszczegóławiają semiotycy tzw. szkoły tartuskiej, znacznie wyraźniej niż strukturaliści eksponujący kwestię pamięci. Uznawszy, że w istocie „kultura jest pamięcią, lub inaczej mówiąc, zapisem w pamięci minionych przeżyć społeczeństwa”⁴⁰,

36 Ibidem, s. 38.

37 Ibidem, s. 34.

38 Ibidem, s. 35.

39 Zob. definicję kultury Geertza, przytoczoną wcześniej.

40 J. ŁOTMAN, B. USPIENSKI: *O semiotycznym mechanizmie kultury*. Tłum. J. FARYNO. W: *Semiotyka kultury*. Wyb. i oprac. E. JANUS, M.R. MAYENOWA. Warszawa 1977, s. 151.

zwracają oni uwagę, iż długość jej trwania warunkowana jest trwałością tekstów pamięci zbiorowej oraz trwałością kodu tej pamięci. Dostrzeganą przez nich możliwość trwania tekstów kulturowych przy równoczesnym zaniku kodu – reguł generowania i przyporządkowania tych tekstów, można porównać do istnienia w naturze skamielin wymarłych gadów, których kod genetyczny w toku ewolucji został „zapomniany” (a ściślej – nie posiada już mocy generowania swych maszyn przetrwania). Kultura jest jednak według nich „skierowana przeciwko zapomnieniu”⁴¹, „wytwarza własny model trwałości swej pamięci”⁴². Będąc mechanizmem produkcji tekstów, które powinniśmy traktować jako jej realizację (ekspresję), kultura jest systemem nastawionym na samogromadzenie, z wbudowaną zasadą alternatywy, dzięki czemu „powstaje system o lawinowym narastaniu możliwości informacyjnych”⁴³. Część informacji ulega rozproszeniu i entropii. Bez względu na przyjęte modele zapamiętywania i zapomniania, które zresztą wzajemnie się warunkują, niepowtarzalne innowacje, aby stały się kulturą, muszą przeżyć w swoich nosicielach i spełnić warunki mechanizmu kodującego, urządzenia „pamięci”.

Podsumowując ten fragment dociekań: za każdą, przedstawioną tu wybiórczo i w bardzo wielkim skrócie, opcją metodologiczną i teoretyczną stoi pewna wizja przekazu kulturowego, a także pomysł na jego badanie. Co znamienne, we wszystkich, od ewolucjonistycznych po ponowoczesne, kulturę charakteryzuje się bardziej jako samoregulujący się system, mechanizm selekcji pamięci zbiorowej, niż sumę zawartości przekaskujących z mózgu do mózgu treści. Rozpoznawana jako niezależne od życia jednostki trwanie w czasie pewnych sensów i wzorów reakcji na nie, kultura opiera się na długim trwaniu, powtarzalności tych jej elementów i struktur, które pomyślnie przeszły przez sito selekcji. Oczywiście, paradygmat uwzględnia zmienność i innowacje zachodzące w systemie wskutek wewnątrzpochoďnych, jak i zewnętrznych przyczyn. Zarówno odstające od przyjętej normy, jak i popularne w danym momencie jednostkowe manifestacje negacji i rozszerzania systemu, o ile nie zostaną wchłonięte w system i przekazane dalej jako istotne mutacje (zachowań, idei, norm, wierzeń, sposobów porozumiewania się) nigdy nie są rozpatrywane jako równoprawne wobec tego, co – potwierdzając reguły generatywne ukrytego systemu – powiela go i utrwała. Wszystkie, trzymając się najbliższego nam porównania, raczej podnoszą długowieczność, wierność i płodność (w znaczeniu zdolności do wydawania kulturowego „potomstwa”) niż mnogość i różnorodność informacji, krążących w danym momencie pomiędzy mózgami.

41 Ibidem, s. 154.

42 Ibidem, s. 152.

43 Ibidem, s. 169.

W żadnej z tych orientacji, dodatkowo, przekaz kulturowy nie sprowadza się do naśladownictwa fasonów ubrań, obiegowych zwrotów czy popularnych melodii. Chociaż wpisanie powyższych w kulturę – w to najszerze z możliwych jej rozumień – jest metodologicznie poprawne, zwłaszcza, jeśli nie myślimy o niej jako dziedziczeniu pamięci zbiorowej i systemie ideacyjnym, musi uwzględniać różnice przekazu. Innego w przypadku długiego trwania, innego w sytuacji synchronicznych „wykonań” (semiotycy mówią tu o *langue* i *parole*, odpowiadającym mniej więcej biologicznemu genotypowi i fenotypowi). Kiedy antropologia podejmuje kwestie istoty kultury, jej zdolności do akumulacji pamięci gatunku i generowania zachowań kolejnych pokoleń (łącznie z najbardziej zdumiewającymi – jak wiara w łączność zmarłych z żywymi, magiczne działania homeopatyczne, zakaz używania lewej ręki przy powitaniach, przeczące biologii systemy pokrewieństwa itp.), przekaz kulturowy pojmowany jest jako pokoleniowe dziedziczenie wiedzy, gwarantujące przetrwanie kulturowego kodu i tekstu, wspierające człowieka – ich twórcę i użytkownika. Uzupełnia je niezaprzeczalna i właściwa naszemu gatunkowi umiejętność zawierania tej wiedzy w słowie, obrazie, piśmie, notacji nutowej, druku, której nie rozwinęły inne gatunki zwierzęce. Podnosi się także postępującą obiektywizację, a więc niezależność kultury od jej jednostkowych manifestacji, zdolność wywierania długotrwałego wpływu na codzienne praktyki realizujących ją osobników, z wytwarzaniem określonych artefaktów łącznie. Wszystko to sprawia, że na przykład mimo dostrzegalnych podobieństw śpiewających gondolierów i śpiewających cudowronków, antropologowie raczej nie są skłonni do utożsamiania ich pieśni i wrzucania ich do jednego worka pod nazwą „przekaz kulturowy”. Nie wynika to z niechęci do słowików, ale z rozstrzygnięć paradygmatycznych, których podstawowe założenia przedstawiłam wcześniej.

Wydaje się, że Dawkins, choćby intuicyjnie, zdawał sobie sprawę z takich różnic, kiedy zauważał: „Jak dotąd milcząco zakładałem, że definicja pojedynczego memu jest dla każdego oczywista. Lecz naturalnie jest ona daleka od oczywistości”⁴⁴. Próbując pokonać komplikacje, w jakie poniekąd sam się wpędził, utożsamiając przekaz kulturowy z naśladownictwem, zauważał też:

Jeśli jednak wniosłeś coś do światowej kultury, jeśli oświeciła cię jakaś pożyteczna myśl, skomponowałeś melodię, wymyśliłeś świecę zapłonową, napisałeś poemat – wszystko to wciąż będzie trwało w niezmienionej postaci nawet wtedy, gdy twoje geny dawno już rozpląną się we wspólnej puli. Jak zauważył G.C. Williams, do dnia dzisiejszego na świecie ostał się może jeden lub dwa, a może nie ostał się żaden z genów Sokratesa, ale czy to ma jakiegokolwiek znaczenie? Zestawy memów

44 R. DAWKINS: *Samolubny gen...*, s. 270.

Sokratesa, Leonarda, Kopernika czy Marconiego wciąż są pełne wigoru⁴⁵.

W innym miejscu zaś dorzucal:

Niektóre memy, tak jak pewne geny, osiągają krótkotrwałe olśniewające sukcesy, błyskawicznie się rozprzestrzeniając, równie jednak szybko znikają z puli memów. Przykładami są tu popularne melodie albo buty na szpilkach. Inne zaś, jak choćby prawa religii żydowskiej, mogą trwać niezmienione przez tysiące lat...⁴⁶

Z punktu widzenia badacza kultury takie stwierdzenia mieszają jednak różne porządki, co najlepiej pozwala uwidocznic nieprzywoływana tu dotąd koncepcja pamięci kulturowej Jana Assmanna.

Odmiany pamięci

W efekcie swoich wieloletnich badań nad kulturą i formami pamięci zbiorowej, ten niemiecki egiptolog o niezwykle rozległej wiedzy teoretyczno-kulturowej, zaproponował wyróżnienie czterech obszarów pamięci jako istotnego aspektu mentalnego społeczeństw ludzkich. Pierwszym z nich jest według niego pamięć mimetyczna, „czyli naśladownictwo działań innych ludzi, służące naszemu poruszaniu się w codzienności”⁴⁷. Drugim – pamięć rzeczy, które odzwierciedlają swojego twórcę (w domach, na ulicach, krzesłach, pojazdach, świątyniach...). Jako materialna rzeczywistość naszej terażniejszości rzeczy odsyłają do przeszłości indywidualnej (surdut po dziadku) i zbiorowej (Partenon), działając jak zegar, którego przesuwające się wskazówki, ustalając „tu”, jednocześnie wyznaczają/uświadamiają, ile czasu minęło od „wczoraj”. Żyjący w jednym czasie ludzie nie tylko wchodzą w interakcje z rzeczami, lecz także w pozamimetyczne interakcje z innymi ludźmi. Komunikując się z nimi i komunikując się ze sobą, „uwewnętrzniają to, co zewnętrzne i uzewnętrzniają to, co wewnętrzne”⁴⁸, budują więzi zapamiętywania i interpretacji w konkretnych realiach społeczno-kulturowych. W ten sposób powstają specyficzne struktury konektywne, które scalają wiedzę i doświadczenia dziadków, ojców i dzieci w sposób niesformalizowany, aktywny, w codziennej transmisji pamięci i zapamiętywania. To pamięć

45 Ibidem, s. 276.

46 Ibidem, s. 269.

47 J. ASSMANN: *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Tłum. A. KRYCZYŃSKA-PHAM. Warszawa 2008, s. 13.

48 Ibidem, s. 36.

komunikatywna, podstawa identyfikowania się ludzi jako grupy posiadającej własny język i kulturę. Wszystkie te obszary pamięci (i zapominania) w specyficznym przekształceniu tworzą pamięć kulturową.

W przeciwieństwie do nieformalnej i mało zestrukturyzowanej pamięci komunikatywnej, pamięć kulturowa wyróżnia się bardziej sakralnym, symbolicznym czy wręcz abstrakcyjnym charakterem, co sprawia, że jej kreatorami nie mogą już być poszczególne jednostki...⁴⁹

Według Assmanna, wychodzi ona „poza obszar jednorazowo komunikowanego i przekazywanego w tradycji sensu”⁵⁰, jest tego sensu zewnętrznym magazynem, transformując faktycznie zachodzące zdarzenia w mit na drodze recepcji, wyparcia i zapominania. Idąc tropem dociekań szkoły tartuskiej (nieobcych zresztą Assmannowi) i trawestując definicję kultury przez nią przyjętą, można by stwierdzić: „o istnieniu pamięci kulturowej jako takiej nie można nic powiedzieć w chwili jej powstawania – jej istnienie uświadamia się bowiem dopiero *post factum*”⁵¹.

Zjawisko kulturowego pamiętania, pamięci pozabiologicznej, jest zatem, jak widać, o wiele bardziej złożone niż postrzegał to autor definicji memu jako jednostki naśladownictwa, czy też przekazu kulturowego, i interpretatorzy jego koncepcji. Objawiając tu zapewne swoje niepełne i powierzchowne rozumienie biologii molekularnej, pokusiłabym się jednak o stwierdzenie, że przekazywanie pamięci biologicznej, rozumianej jako transfer informacji genetycznej, której jednostką według Dawkinsa jest gen, z racji braku wpływu czynnika humanistycznego, właściwego kulturze, jest znacznie bardziej rygorystyczne, ale i mniej skomplikowane niż w przypadku pamięci kulturowej. Zgodnie z centralnym dogmatem biologii molekularnej (o ile nadal jeszcze obowiązuje [?]), informacja biologiczna – oczywiście bez ingerencji genetyków – przepływa tylko w jednym kierunku, od DNA do RNA. Przekaz kulturowy, jak pokazano, realizuje się przynajmniej na trzech drogach transferu. Przede wszystkim jednak pamięć kulturowa, co przekonująco wykazał Assmann w rozwinięciu swoich badań, jest „obrabiana” wstecznie przez różne instytucje życia społecznego z użyciem mechanizmów recepcji, wypierania, zapominania i interpretacji. „Wytwarza się specyficzna świadomość przeszłości, często daleka od rzeczywistych wydarzeń, ale za to istotnie służąca aktualnym interesom”⁵².

49 Ibidem, s. 15.

50 Ibidem, s. 40.

51 J. LOTMAN, B. USPIENSKI: *O semiotycznym mechanizmie kultury...*, s. 151.

52 J. ASSMANN: *Pamięć kulturowa...*, s. 15.

Z punktu widzenia nauk o kulturze, zaproponowane przez Dawkinsa pojęcie memu jako jednostki przekazu kulturowego, utożsamianego z naśladownictwem, jest pojęciem nieprecyzyjnym i nieadekwatnym do aktualnej wiedzy o kulturze, przekazie kulturowym i pamięci kulturowej. Równocześnie zbyt szerokim i zbyt wąskim. Aby używać go jako skutecznego instrumentu badania rozległego obszaru pozabiologicznej *memory*, musimy dokonać kilku ważnych uściśleń.

- 1) Jeśli mem miałby być kulturowym analogonem genu, jak zakłada to koncepcja Dawkinsa, musiałby być najmniejszą częstką kulturowej informacji, podlegającą „przepisywaniu” w głębokich strukturach systemów kulturowych, a więc na poziomie reguł generowania sensów. Oznacza to, że garnków, obiegowych powiedzonek czy butów na szpilkach nie możemy traktować jako memy. Byłyby one raczej niedostępną doświadczeniu informacją celową, tożsamą z samą sobą. W takim znaczeniu pojęcia mem mogą używać teoretycy systemów kulturowych, badacze **pamięci kulturowej** i jej prawideł. Tak pojmowany mem nie może być jednostką naśladownictwa rozumianego jako naśladowanie się ludzi nawzajem (Blackmore), tylko „naśladowania” jako kopiowania tego samego (*le mème*). Oczywiście, system dostępny jest badaczowi tylko poprzez ekspresje (poziom manifestacji), ale rozpoznawalny jako „ten sam”, dzięki odkrywaniu powtarzalnych reguł wytwarzania tych ekspresji.
- 2) Jeśli mem miałby być tym, co przeskakuje z mózgu do mózgu na drodze szeroko pojętego naśladownictwa, może być jednostką tylko określonego typu przekazu kulturowego – pamięci mimetycznej według typologii Jana Assmanna. Pozostaje on jednak w ścisłym związku z jakimś fragmentem pamięci komunikatywnej, powielaniem nieformalnych zachowań komunikacyjnych, także potocznej komunikacji z użyciem mediów, jak na przykład replikacja tzw. memów internetowych. W takim znaczeniu mogą wykorzystywać termin mem badacze zachowań społecznych (mód, epidemii etc.), psychologia społeczna, medioznawstwo. Najlepiej jednak mówić wtedy o **przekazie memetycznym/mimetycznym**, **Memetycznym Wpływie Społecznym**, **praktykach memetycznych**, a nawet **aktach memetycznych**, czyli komunikatach świadomie produkowanych w celu sprowokowania naśladownictwa u ich odbiorcy (inżynieria memetyczna, jak np. w reklamie).
- 3) Jeśli uznawać za Dawkinsem, iż buty, garnki, samoloty są przykładami memów, możemy wtedy pojmować je/mówić o nich jako o **materialnych**

węzłach kulturowej pamięci rzeczy, co okaże się być może przydatne w archeologii, etnografii, *urban studies*, antropologii przestrzeni i innych dyscyplinach, podejmujących trud hermeneutyki kultury poprzez rzeczy (estetyka, historia sztuki, architektura...). Rzecz jasna, naśladownictwo musi tu być uchylone albo związane z pamięcią mimetyczną, co jest istotne w przypadku badań nad rzemiosłem tradycyjnym, szkołami malarskimi itd.

Proponowane wyżej uściślenia i rozróżnienia memów wskazują dodatkowo na jeszcze jeden aspekt teorii memetycznej. Nie może ona znaleźć zastosowania w zgłębianiu tajemnic umysłu, świadomości i jaźni bez odwołania się ich badaczy do kultury – tego, wobec czego konstytuuje się jaźń, świadomość, umysł. Podobnie zresztą jest w przypadku pytań o odpowiedzialność, wolną wolę, poczucie winy. Chyba, że uznajemy je za efekt działania pamięci biologicznej, genetycznej, słabo zależnej/niezależnej od pamięci pozabiologicznej, kulturowej (w szerszym niż Assmannowskim rozumieniu).

Paradoksalnie bowiem memetyka raczej dowodzi wpływu kultury na ludzi i społeczeństwa ludzkie niż go osłabia.

I jeszcze jedno – powiązanie tej teorii z naukami o kulturze (w każdej ich odsłonie) zwalnia z konieczności sprawdzania, czy memy dają się zobaczyć pod mikroskopem. Ich ekspresje widoczne są gołym okiem, czy to jako węzły kulturowej pamięci rzeczy, czy efekty przekazu memetycznego, czy powtarzające się od wieków, samokopiujące reguły wytwarzania kulturowych sensów.

Zakończę ważnym w moim odczuciu zdaniem, napisanym przez nieomal stuletniego Claude'a Lévi-Straussa, które zaistniało w obiegu naukowym już po jego śmierci:

Ewolucja człowieka nie jest więc produktem ubocznym ewolucji biologicznej. Ale nie jest też od niej zupełnie różna. Synteza pomiędzy oboma postawami staje się możliwa pod warunkiem, że biolodzy i antropolodzy uświadomią sobie swoje ograniczenia oraz to, ile mogą zyskać dzięki wzajemnej pomocy⁵³.

Literatura

ASSMANN J.: *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Tłum. A. KRYCZYŃSKA-PHAM. Warszawa 2008.

53 C. LÉVI-STRAUSS: *Antropologia wobec problemów współczesnego świata*. Tłum. M. FAŁSKI. Kraków 2013, s. 98.

- BACHMANN-MEDICK D.: *Cultural Turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*. Tłum. K. KRZEMIENIOWA. Warszawa 2012.
- BENEDICT R.: *Wzory kultury*. Tłum. J. PROKOPIUK. Warszawa 1966 (wyd. oryginalne: R. BENEDICT: *Patterns of Culture*. Cambridge MA 1934).
- BARNARD A.: *Antropologia. Zarys teorii i historii*. Tłum. S. SZYMAŃSKI. Warszawa 2006.
- BLACKMORE S.: *Maszyna memowa*. Tłum. N. RADOMSKI. Poznań 2002.
- BRODIE R.: *Wirus umysłu*. Tłum. P. TURSKI. Łódź 1997.
- CAVALLI-SFORZA L.L., FELDMAN M.W. : *Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach*. Princeton 1981.
- DAWKINS R.: *Rozplatanie tęczy: nauka, złudzenia i apetyt na cuda*. Tłum. M. BETLEY. Warszawa 2007.
- DAWKINS R.: *Kapłan Diabła. Opowieści o nadziei, kłamstwie, nauce i miłości*. Tłum. M. LIPA. Gliwice 2014.
- DAWKINS R.: *Bóg urojony*. Tłum. P.J. SZWAJCER. Warszawa 2007.
- DAWKINS R.: *Samolubny gen*. Tłum. M. SKONECZNY. Warszawa 1996.
- DAWKINS R. *Viruses of the Mind*. W: *Dennett and His Critics: Demystifying Mind*. Red. B. DAHLBOM. Oxford 1993.
- DAVIS E.: *TechGnoza. Mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*. Tłum. J. KIERUL. Poznań 2002.
- DENNETT D.: *Consciousness Explained*. Boston 1990.
- DYSON G.B.: *Darwin wśród maszyn. Rzecz o ewolucji inteligencji*. Tłum. R. PIOTROWSKI. Warszawa 2006.
- GEERTZ C.: *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*. Cambridge 1979.
- GRANT G.: *Leksykon memetyczny*. „Teksty z Ulicy. Zeszyt memetyczny” 2005, nr 9. http://pl.wikipedia.org/wiki/Makak_japo%C5%84ski [dostęp: 21.06.2014].
- KAMIŃSKA M.: *Nieczne memy. Dwanaście wykładów o kulturze Internetu*. Poznań 2011.
- LÉVI-STRAUSS C.: *Antropologia wobec problemów współczesnego świata*. Tłum. M. FAŁSKI. Kraków 2013.
- LÉVI-STRAUSS C.: *Myśl nieoswojona*. Tłum. A. ZAJĄCZKOWSKI. Warszawa 1969.
- LINTON R.: *Kulturowe podstawy osobowości*. Tłum. A. JASIŃSKA-KANIA. Warszawa 1975 (wyd. oryginalne: LINTON R.: *The cultural background of personality*. New York 1945).
- LUMSDEN C.J, WILSON E.O.: *Genes, mind, and culture*. Cambridge 1981.
- ŁOTMAN J., USPIENSKI B.: *O semiotycznym mechanizmie kultury*. Tłum. J. FARYNO. W: *Semiotyka kultury*. Wyb. i oprac. E. JANUS, M.R. MAYENOWA. Warszawa 1977.
- MALINOWSKI B.: *Szkice z teorii kultury*. Tłum. H. STASIAK. Warszawa 1958.

- MARSDEN P.: *Memetics and Social Contagion: Two Sides of the Same Coin?* "Journal of Memetics – Evolutionary Models of Information Transmission". Dostępne w Internecie: http://cfpm.org/jom-emit/1998/vol2/marsden_p.htm [dostęp: 21.06.2014].
- MEAD M.: *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*. Tłum. J. HOŁÓWKA. Warszawa 1978.
- SOKAL A., BRICMONT J.: *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*. Tłum. P. AMSTERDAMSKI. Warszawa 2004.
- Trzecia kultura*. Red. J. BROCKMAN. Przekł. zbiorowy. Warszawa 1998.
- TYLOR E.B.: *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. Cambridge 2010.
- WĘŻOWICZ-ZIÓŁKOWSKA D.: *Moc narrativum. Idee biologii we współczesnym dyskursie humanistycznym*. Katowice 2008.
- WIERZBICKA A.: *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury*. Tłum. I. DURAJ-NOWOSIELSKA. Warszawa 2007.
- WILSON O.E.: *Konsiliencja. Jedność wiedzy*. Tłum. J. MIKOS. Poznań 2002.
- WRIGHT R.: *Ewolucja boga*. Tłum. Z. ŁOMNICKA. Warszawa 2010.

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska

Units of Cultural Memory

Redefinition and interpretation of the memetic hypothesis in the Cultural Studies perspective

Summary

From the perspective of Cultural Studies, the concept of meme proposed by Richard Dawkins and defined as a unit of cultural transfer, which equates imitation, is imprecise and inadequate considering our contemporary knowledge of culture, cultural transfer and cultural memory. The reinterpretation of the definition of meme presented in the article aims to specify it for the benefit of the theory of culture.

Analyzing the anthropological concepts of cultural transfer in reference to Jan Assmann's theory of memory, the author distinguishes several types of memes: a meme understood as the smallest unit of cultural information which undergoes rewriting in the deep structures of the cultural systems (cultural codes); a meme as a fragment of communicative memory, a unit of multiplying types of communicative behaviour (also in the media); and finally, a meme as a material junction of the cultural memory of things.